Giorgio Agamben

El misterio del mal

Benedicto XVI y el fin de los tiempos

EDITORI LATERZA

Índice

Advertencia
I. El misterio de la Iglesia
    1.
    2.
    3.
    4.
    5.
    6.
    7.
    8.
    9.
    10.
II. "Mysterium iniquitatis". La historia como misterio
    1.
    2.
    3.
    4.
    5.
    6.
    7.
    8.
    9.
    10.
    11.
Apéndice. Declaración de Celestino V
Declaración de Benedicto XVI
Ticonio
    Segunda regla. El cuerpo bipartito del Señor
    Séptima regla. El diablo y su cuerpo
Agustín de Hipona
    La Ciudad de Dios. Libro XX, cap. 19
Bibliografía

Laterza eBook

Giorgio Agamben

El misterio del mal

Benedicto XVI y el fin de los tiempos

Editori Laterza

© 2013, Gius. Laterza e Hijos

Edición digital: septiembre de 2013

www.laterza.it
Propiedad literaria reservada
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Creado por Graphiservice s.r.l. - Bari (Italia)
en nombre de la
Gius Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858109021

Prohibida la reproducción, incluso parcial, por cualquier medio.

Resumen

Advertencia

I. El misterio de la Iglesia
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.

II. "Mysterium iniquitatis". La historia como misterio
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.

Apéndice. Declaración de Celestino V

Declaración de Benedicto XVI

Ticonio
Segunda regla. El cuerpo bipartito del Señor
Séptima regla. El diablo y su cuerpo

Agustín de Hipona
La Ciudad de Dios. Libro XX, cap. 19

Bibliografía

Advertencia

Mysterium iniquitatis reproduce el texto inédito de una conferencia pronunciada en Friburgo (Suiza) el 13 de noviembre de 2012, con ocasión de la investidura *como doctor honoris* causa en Teología. Los temas tratados en aquella ocasión se entrecruzan tan estrechamente con el posterior intento de interpretar la abdicación de Benedicto XVI (*El misterio de la Iglesia*) que no he creído necesario disimular su proximidad, atemperando asonancias y repeticiones. De hecho, ambos textos se plantean un mismo problema: el de la significación política del tema mesiánico del fin de los tiempos, hoy como hace veinte siglos.

I. El misterio de la Iglesia

1.

En estas páginas intentaremos comprender la decisión del Papa Benedicto XVI situándola en su contexto teológico y eclesiológico. Y, sin embargo, nos fijaremos en esta decisión en su ejemplaridad, es decir, por las consecuencias que de ella se pueden extraer para un análisis de la situación política de las democracias en las que vivimos.

Estamos convencidos, de hecho, de que al hacer el "gran rechazo", Benedicto XVI ha dado prueba no de cobardía -como, según una tradición exegética nada segura, habría escrito Dante de Celestino V-, sino de una valentía que adquiere hoy un significado y un valor ejemplares. Las razones invocadas por el pontífice para justificar su decisión, ciertamente ciertas en parte, no pueden explicar en modo alguno un gesto que en la historia de la Iglesia tiene un significado muy especial. Y este gesto adquiere todo su peso, si se recuerda que el 28 de abril de 2009 Benedicto XVI había depositado el palio que había recibido en su investidura en la tumba de Celestino V en L'Aquila, prueba de que la decisión había sido meditada. Celestino V había motivado su abdicación casi con las mismas palabras que Benedicto XVI, hablando de "debilidad del cuerpo" (*debilitas corporis*; Benedicto XVI invocó una disminución del "vigor del cuerpo", *vigor corporis*) y de "enfermedad de la persona" (*infirmitas personae*); pero las fuentes antiguas ya nos informan de que la verdadera razón había que buscarla en su desdén "por los trueques y simonías de la corte".

¿Por qué esta decisión nos parece hoy ejemplar? Porque llama poderosamente la atención sobre la distinción entre dos principios esenciales de nuestra tradición ético-política, de los que nuestras sociedades parecen haber perdido toda conciencia: la legitimidad y la legalidad. Si la crisis que atraviesa nuestra sociedad es tan profunda y grave, es porque no sólo pone en tela de juicio la *legalidad* de las instituciones, sino también su *legitimidad*; no sólo, como se repite con demasiada frecuencia, las reglas y modalidades del ejercicio del poder, sino el principio mismo que lo funda y legitima.

Los poderes y las instituciones no están hoy deslegitimados porque hayan caído en la ilegalidad, sino más bien al contrario: la ilegalidad

está tan extendida y generalizada porque los poderes han perdido toda conciencia de su legitimidad. Por eso es vano creer que la crisis de nuestras sociedades pueda atajarse mediante la acción - ciertamente necesaria - del poder judicial: una crisis que afecta a la legitimidad no puede resolverse únicamente en el plano del derecho. Al contrario, la hipertrofia del derecho, que pretende legislar sobre todo, delata, por un exceso de legalidad formal, la pérdida de toda legitimidad de fondo. El intento de la modernidad de hacer coincidir legalidad y legitimidad, pretendiendo asegurar mediante el derecho positivo la legitimidad de un poder, es, como se desprende del imparable proceso de decadencia en el que han entrado nuestras instituciones democráticas, totalmente inadecuado. Las instituciones de una sociedad sólo permanecen vivas si ambos principios (que en nuestra tradición se han llamado también derecho natural y derecho positivo, poder espiritual y poder temporal o, en Roma, *auctoritas* y *potestas*) permanecen presentes y actúan en ellas sin pretender nunca coincidir.

2.

Siempre que se evoca la distinción entre legitimidad y legalidad, debe quedar claro que no queremos decir con ello, según una tradición que define el llamado pensamiento reaccionario, que la legitimidad sea un principio sustantivo jerárquicamente superior, del que la legalidad jurídico-política no sería sino un epifenómeno o efecto. Por el contrario, lo que queremos decir es que legitimidad y legalidad son las dos partes de una misma máquina política, que no sólo no deben nunca aplanarse la una sobre la otra, sino que deben permanecer siempre de algún modo operativas para que la máquina funcione. Si la Iglesia reivindica un poder espiritual al que el poder temporal del imperio o de los Estados debe permanecer subordinado, como ocurría en la Europa medieval, o si, como sucedió en los Estados totalitarios del siglo XX, la legitimidad pretende prescindir de la legalidad, entonces la máquina política funciona en vacío con resultados a menudo fatales; si, por el contrario, como ha sucedido en las democracias modernas, el principio legitimador de la soberanía popular se reduce al momento electoral y se resuelve en reglas de procedimiento prefijadas legalmente, la legitimidad corre el riesgo de desaparecer en la legalidad y la máquina política queda igualmente paralizada.

Por eso nos parece tan importante el gesto de Benedicto XVI. Este hombre, que estaba a la cabeza de la institución que ostenta el título

más antiguo y preñado de legitimidad, ha puesto en tela de juicio con su gesto el significado mismo de este título. Frente a una curia que, completamente ajena a su propia legitimidad, persigue obstinadamente las razones de la economía y del poder temporal, Benedicto XVI ha optado por utilizar sólo el poder espiritual, de la única manera que le parecía posible, es decir, renunciando al ejercicio del Vicariato de Cristo. De este modo, la propia Iglesia ha sido cuestionada desde su raíz.

3.

Una comprensión más profunda del gesto de Benedicto XVI exige volver al contexto teológico que es el único que permite apreciar plenamente su significado, y en particular a la concepción que el propio Papa tiene de la Iglesia. En 1956, el teólogo de 30 años Joseph Ratzinger publicó un artículo en la "Revue des Études augustiniennes" titulado *Consideraciones sobre el concepto de Iglesia de Ticonio en el* Liber regularum.

Ticonio, activo en África en la segunda mitad del siglo IV y clasificado habitualmente como hereje donatista, es en realidad un teólogo extraordinario, sin el cual Agustín nunca habría podido escribir su obra maestra, *La Ciudad de Dios.* Su *Liber regularum* (la única obra conservada, junto con fragmentos de un *Comentario al Apocalipsis*) contiene de hecho, en forma de una serie de siete reglas para la interpretación de las Escrituras, un verdadero tratado de eclesiología.

La segunda regla, que lleva el título *De Domini corpore bipartito* y tiene su contrapartida en la séptima regla, *De diabolo et eius corpore*, es en la que el joven Ratzinger centra su atención. "El contenido esencial de la doctrina del *corpus bipartitum* -escribe- consiste en la tesis de que el cuerpo de la Iglesia tiene dos lados o aspectos: uno 'izquierdo' y otro 'derecho', uno culpable y otro bienaventurado, que, sin embargo, constituyen un único cuerpo. Con más fuerza aún que en la dualidad de los hijos de Abraham y Jacob, Ticonio encuentra esta tesis expresada en aquellos pasajes de la Escritura en los que se hacen visibles no sólo los dos aspectos, sino también su cohesión en un solo cuerpo: *fusca sum et decora*", dice la esposa en el *Cantar de los Cantares* (1,4), "soy negra y hermosa", es decir: la única esposa de Cristo, cuyo cuerpo es el de la Iglesia, tiene un lado "izquierdo" y un lado "derecho", incluye en sí misma tanto el pecado como la gracia" (Ratzinger 1, pp. 179-80).

Ratzinger subraya la diferencia entre esta tesis y la de Agustín, quien ciertamente se inspiró en ella para su idea de una Iglesia *permixta* del bien y del mal. "No hay (en Tychonius) esa clara antítesis de Jerusalén y Babilonia, que es tan característica de Agustín. Jerusalén es al mismo tiempo Babilonia, la incluye en sí misma. Ambas constituyen una sola ciudad, que tiene un lado "izquierdo" y un lado "derecho". Ticonio no desarrolló, como Agustín, una doctrina de las dos ciudades, sino la de *una sola* ciudad con dos lados" (*ibid.*, pp. 180-81).

La consecuencia de esta tesis radical, que divide y al mismo tiempo une una Iglesia de los malvados y una Iglesia de los justos, es, según Ratzinger, que la Iglesia es, hasta el Juicio Final, a la vez la Iglesia de Cristo y la Iglesia del Anticristo: "De aquí se sigue que el Anticristo pertenece a la Iglesia, crece en ella y con ella hasta la gran *discessio*, que será introducida por la *revelatio* definitiva" (ibid., p. 181).

4.

Es sobre este último punto sobre el que merece la pena reflexionar para comprender las implicaciones de la lectura de Ticonio sobre la concepción -tanto en el joven teólogo de Freising como en el futuro papa- de la esencia y el destino de la Iglesia. Ticonio distingue, como hemos visto, una Iglesia negra (*fusca*), compuesta por los malvados que forman el cuerpo de Satanás, y una Iglesia justa (*decora*), compuesta por los fieles de Cristo. En el estado actual, los dos cuerpos de la Iglesia están inseparablemente mezclados, pero se dividirán al final de los tiempos: "Esto sucederá desde la pasión del Señor hasta el momento en que la Iglesia que retiene sea apartada del camino por el misterio del mal (*mysterium facinoris*), de modo que, llegado el momento, se revelarán los impíos, como dice el Apóstol" (Ticonius, p. 74).

El texto de la Escritura que cita Ticonio ("como dice el Apóstol") es el mismo al que alude Ratzinger cuando habla de una "gran *discessio*": se trata del famoso y oscuro pasaje de la Segunda Carta de Pablo a los Tesalonicenses, que contiene una profecía sobre el fin de los tiempos. Lo ofrecemos aquí en una traducción lo más fiel posible:

> Os rogamos, hermanos, que en relación con la venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con él, no dejéis que vuestras mentes se turben ni se asusten por inspiraciones o discursos o por una carta que pretenda ser enviada por mí, como si el día del Señor fuera inminente. Que nadie os engañe en modo alguno: porque si no viene antes la apostasía y se revela el hombre de anomias *(ho anthropos tes anomias*), el hijo de la destrucción, el que se opone y se eleva por encima de todo ser que se llame Dios o sea objeto de culto, hasta el punto de sentarse en el templo de Dios,

mostrándose como Dios. ¿No recordáis que cuando aún estaba entre vosotros os decía estas cosas? Ahora sabéis lo que restringe *(to katechon*) y será revelado a su debido tiempo. El misterio de las anomias (*mysterion tes anomias*, que la Vulgata traduce *mysterium iniquitatis*; en la traducción que usa Tychonius *mysterium facinoris*) ya está en marcha; sólo el que retiene (*ho katechon*), hasta que sea quitado de en medio. Y entonces se manifestarán los impíos *(anomos*, lett. "los sin ley"), a quienes el Señor Jesús quitará de en medio con el soplo de su boca y hará inoperantes con la apariencia de su venida - él cuya venida es según Satanás está en acto con todo poder y señales y falsos prodigios y con todos los engaños de la injusticia para los que se pierden porque no han aceptado el amor de la verdad para su salvación (2 Tes. 2: 1-11).

5.

El pasaje se refiere al fin de los tiempos, cuya llegada está vinculada a la acción de dos personajes, el "hombre de la anomia" (o el "proscrito", *anomos*) y "aquel (o aquella) que retrasa", es decir, retrasa la venida de Cristo y el fin del mundo. Aunque Pablo no parece estar familiarizado con el término Anticristo, a partir de Ireneo (y luego, de acuerdo, en Hipólito, Orígenes, Tertuliano y Agustín), el primer personaje se ha identificado con el Anticristo de la primera carta de Juan. *El katechon*, que retiene el fin, fue identificado en cambio por los Padres en dos poderes opuestos: el Imperio Romano y la propia Iglesia. La primera interpretación se remonta a Jerónimo, según el cual el Apóstol no quiso nombrar abiertamente al Imperio, para no ser acusado de desear su ruina. La segunda interpretación se remonta, como hemos visto, a Ticonio, que había identificado a la Iglesia (o, más bien, a una parte de ella, la Iglesia *Fusiana*) con el Anticristo. Agustín, en el libro XX de la *Ciudad de Dios*, lo sugiere discretamente sin nombrarlo: "Otros piensan -escribe- que las palabras del Apóstol se refieren sólo a los impíos e hipócritas que están en la Iglesia, hasta el momento en que su número formará el gran pueblo del Anticristo. Este sería el misterio del pecado, pues está oculto, y creen que el evangelista Juan se refiere a este misterio en su carta... Así como en la hora, que Juan llama la última, salieron de la Iglesia muchos herejes, a los que llama Anticristos, así también, cuando llegue el momento, saldrán todos los que no pertenecen a Cristo, sino al último Anticristo, que entonces se revelará" (XX:19).

Ticonio conoce así un tiempo escatológico, en el que se consumará la separación de las dos Iglesias y de los dos pueblos: ya a finales del siglo IV, existía pues una corriente de pensamiento que veía en la Iglesia romana, más precisamente en el carácter bipartito de su cuerpo, la causa del retraso de la parusía.

6.

La primera hipótesis, que identificaba el poder retenedor en el Imperio Romano, fue reivindicada en el siglo XX por un gran jurista católico, Carl Schmitt, que vio en la doctrina *del katechon* la única posibilidad de concebir la historia desde un punto de vista cristiano: "La fe en un poder que retiene el fin del mundo", escribió, "constituye el único puente que puede conducir de la parálisis escatológica de todo acontecimiento humano a un poder tan grandioso como el del imperio cristiano de los reyes germánicos" (Schmitt, p. 44). En cuanto a la segunda hipótesis, ha sido retomada en nuestro tiempo por un brillante teólogo, incomprendido por la Iglesia, Ivan Illich. Según Illich, el *mysterium iniquitatis* del que habla el Apóstol no es otra cosa que la *corruptio optimi pexima*, es decir, la perversión de la Iglesia que, institucionalizándose cada vez más como una pretendida *societas perfecta*, ha proporcionado al Estado moderno el modelo para su toma de control integral de la humanidad.

Pero, incluso antes, la doctrina de la Iglesia romana como *katechon* había encontrado su expresión más extrema en la leyenda del Gran Inquisidor, que Iván Karamazov relata en la novela de Dostoievski. En ella, la Iglesia no es sólo el poder que retrasa la segunda venida de Cristo, sino el que pretende excluirlo definitivamente ("vete y no vengas más", le dice el Gran Inquisidor a Cristo).

7.

En su audiencia general del 22 de abril de 2009, dos meses antes de depositar su palio sobre la tumba de Celestino V, Benedicto XVI evocó de nuevo la figura de Ticonio en relación con el modo en que debemos comprender hoy "el misterio de la Iglesia". Hablando de Ambrosio Autperto, teólogo del siglo VIII y autor de un comentario al Apocalipsis, que se había inspirado en el de Ticonio, escribió que "en su comentario al Apocalipsis, Ticonio ve reflejado sobre todo el misterio de la Iglesia. Había llegado a la convicción de que la Iglesia era un cuerpo bipartito; una parte pertenece a Cristo, pero hay otra parte que pertenece al diablo" (Ratzinger 2). Que la tesis de Ticonio, calificado de "gran teólogo", reciba ahora la sanción del obispo de Roma no carece ciertamente de importancia. Y no se trata sólo de la tesis del cuerpo bipartito de la Iglesia; se trata también y sobre todo de sus implicaciones escatológicas, es decir, de la "gran *discessio*", la gran separación entre malvados y fieles -entre la Iglesia como cuerpo

del Anticristo y la Iglesia como cuerpo de Cristo- que debe tener lugar al final de los tiempos.

Intentemos, pues, situar la decisión del pontífice en este contexto teológico, al que indiscutiblemente pertenece. La abdicación no puede dejar de evocar en esta perspectiva algo así como una *discessio*, una separación de la Iglesia *decora* de la Iglesia *fusca*; y sin embargo Benedicto XVI sabe que esto sólo puede y debe tener lugar en el momento de la segunda venida de Cristo, que es precisamente lo que la bipartición del cuerpo de la Iglesia, actuando *como katechon*, parece destinada a retrasar.

8.

Todo depende aquí de cómo se interprete el tema escatológico inseparable de la filosofía cristiana de la historia (pero quizá toda filosofía de la historia sea constitutivamente cristiana) y, en particular, del sentido que se atribuya al pasaje de la carta paulina. Es bien sabido, como señaló en su día Troeltsch, que la Iglesia hace tiempo que cerró su oficio escatológico (Troeltsch, p. 36); pero la decisión de Benedicto XVI muestra que el problema de las cosas últimas sigue operando subterráneamente en la historia de la Iglesia. En efecto, la escatología no significa necesariamente -como sugiere Schmitt- una parálisis de los acontecimientos históricos, en el sentido de que el fin de los tiempos haría inútil toda acción. Al contrario, forma parte integrante del sentido de las cosas últimas el que éstas orienten y dirijan la acción en las cosas penúltimas. Esto es lo que Pablo, que siempre se refiere al tiempo mesiánico con la expresión *ho nyn kairos*, el "tiempo de ahora", no se cansa de recordar a los tesalonicenses que no se dejen perturbar por la inminencia de la parusía. Lo que interesa al Apóstol no es el último día, no el *fin de los tiempos*, sino *el tiempo del fin*, la transformación interna del tiempo que el acontecimiento mesiánico ha producido de una vez por todas y la consiguiente transformación de la vida de los fieles. El *mysterium iniquitatis* de la segunda carta a los Tesalonicenses no es un arcano supratemporal, cuyo único sentido es poner fin a la historia y a la economía de la salvación: es un drama histórico (*mysterion* en griego significa "acción dramática"), que está en curso, por así decirlo, a cada instante y en el que se juega incesantemente el destino de la humanidad, la salvación o la ruina de los hombres. Y una de las tesis *del Comentario al Apocalipsis* de Ticonio, que Benedicto XVI conocía bien, era precisamente que las profecías del Apocalipsis no se refieren al final

de los tiempos, sino a la condición de la Iglesia en el intervalo entre la primera y la segunda venida, es decir, en el tiempo histórico que todavía estamos viviendo.

9.

Esto significa, en el caso de la separación entre las dos partes del cuerpo de la Iglesia, que la "gran *discessio*" de la que hablaba el joven Ratzinger no es simplemente un acontecimiento futuro que, como tal, debe separarse del presente y aislarse en el fin de los tiempos: es, más bien, algo que debe guiar la conducta de todo cristiano aquí y *ahora* y, en primer lugar, del pontífice. Contrariamente a la tesis de Schmitt, el *katechon*, el "poder de contención" -ya se le identifique con la Iglesia o con el Estado- no puede en modo alguno inspirar o diferir la acción histórica de los cristianos.

Situada en su justo contexto, la "gran negativa" de Benedicto XVI es cualquier cosa menos un aplazamiento del futuro cisma escatológico: al contrario, nos recuerda que la Iglesia no puede sobrevivir si aplaza pasivamente hasta el final de los tiempos la solución del conflicto que desgarra su "cuerpo bipartito". Al igual que el problema de la legitimidad, el de lo justo y lo injusto no puede eliminarse de la vida histórica de la Iglesia, sino que debe inspirar en todo momento la conciencia de sus decisiones en el mundo. Si se pretende ignorar, como ha hecho a menudo la Iglesia, la realidad del cuerpo bipartito, la Iglesia *fusca* acaba prevaleciendo sobre *la decora* y el drama escatológico pierde todo sentido.

La decisión de Benedicto XVI ha devuelto a la luz el misterio escatológico en toda su fuerza disruptiva; pero sólo así la Iglesia, perdida en el tiempo, podrá encontrar su justa relación con el fin de los tiempos. En la Iglesia hay dos elementos irreconciliables y, sin embargo, estrechamente entrelazados: la economía y la escatología, el elemento mundano-temporal y el elemento que mantiene una relación con el fin de los tiempos y con el mundo. Cuando el elemento escatológico se eclipsa en las sombras, la economía mundana se vuelve propiamente infinita, es decir, sin fin y sin propósito. La paradoja de la Iglesia es que, desde el punto de vista de la escatología, debe renunciar al mundo, pero no puede hacerlo porque, desde el punto de vista de la economía, es del mundo y no puede renunciar a él sin renunciar a sí misma. Pero es precisamente aquí donde reside la crisis decisiva: porque la valentía -éste nos parece el sentido último del mensaje de Benedicto XVI- no es otra cosa que la capacidad de

mantener una relación con el propio fin.

10.

Hemos intentado interpretar la ejemplaridad del gesto de Benedicto XVI en su contexto teológico y eclesiológico. Pero si este gesto nos interesa, no es ciertamente sólo en la medida en que se refiere a un problema interno de la Iglesia, sino más bien porque pone de relieve una cuestión genuinamente política, la de la justicia, que, como la legitimidad, no puede ser eliminada de la praxis de nuestra sociedad. Sabemos perfectamente que el cuerpo de nuestra sociedad política es, como el de la Iglesia y quizá aún más gravemente, bipartito, mezclado de mal y de bien, de crimen y de honestidad, de injusticia y de justicia. Y sin embargo, en la práctica de las democracias modernas, no se trata de un problema político y de fondo, sino jurídico y de procedimiento. También aquí, como en el caso del problema de la legitimidad, se desestima en el plano de las normas que prohíben y castigan, salvo que entonces tenemos que darnos cuenta de que la bipartición del cuerpo social se hace cada día más profunda. En la perspectiva de la ideología liberalista dominante hoy en día, el paradigma del mercado autorregulado ha sustituido al paradigma de la justicia y pretende poder gobernar una sociedad cada vez más ingobernable según criterios exclusivamente técnicos. Una vez más, una sociedad sólo puede funcionar si la justicia (que corresponde, en la Iglesia, a la escatología) no se queda en mera idea, completamente inerte e impotente frente al derecho y la economía, sino que logra encontrar expresión política en una fuerza capaz de contrarrestar el progresivo aplanamiento en un único plano técnico-económico de aquellos principios coordinados pero radicalmente heterogéneos -legitimidad y legalidad, poder espiritual y poder temporal, *auctoritas y potestas*, justicia y derecho- que constituyen el patrimonio más precioso de la cultura europea.

II. "Mysterium iniquitatis". La historia como misterio

1.

El título *mysterium iniquitatis* sugiere sin ambigüedad que se trata de una lectura del famoso pasaje de la Segunda Carta de Pablo a los Tesalonicenses sobre el fin de los tiempos. He escrito "sin ambigüedad", porque lo que ha sucedido en nuestro tiempo es que una noción genuinamente escatológica -el *mysterium iniquitatis*, de hecho- que, como tal, sólo tenía sentido en su propio contexto, ha sido arrancada de su lugar propio y transformada en una noción ontológica contradictoria, es decir, en una especie de ontología del mal. Lo que sólo tenía sentido como *última philosophia* ocupó así el lugar de la *primera philosophia*.

Releamos íntegramente el pasaje de la carta paulina:

> Os rogamos, hermanos, que en relación con la venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con él, no dejéis que vuestras mentes se turben ni se asusten por inspiraciones o discursos o por una carta que pretenda ser enviada por mí, como si el día del Señor fuera inminente. Que nadie os engañe en modo alguno: porque si no viene antes la apostasía y se revela el hombre de anomias *(ho anthropos tes anomias*), el hijo de la destrucción, el que se opone y se eleva por encima de todo ser que se llame Dios o sea objeto de culto, hasta el punto de sentarse en el templo de Dios, mostrándose como Dios. ¿No recordáis que, cuando aún estaba entre vosotros, os decía estas cosas? Ahora sabéis lo que ocultáis y que será revelado a su debido tiempo. El misterio de la anomia (*mysterion tes anomias*, que la Vulgata traduce *mysterium iniquitatis*) ya está en marcha; sólo el que retiene será revelado hasta que sea quitado de en medio. Y entonces se revelarán los impíos (*anomos*, lit. "los inicuos"), a quienes el Señor Jesús quitará de en medio con el soplo de su boca y hará inoperantes con la apariencia de su venida -él cuya venida es según Satanás está actuando con todo poder y señales y falsos prodigios y con todos los engaños de la injusticia para los que se pierden porque no han aceptado el amor de la verdad para su salvación (2 Tes. 2: 1-11).

Cuando la Iglesia se interesaba todavía por las cosas últimas, este pasaje extraordinario había solicitado especialmente la agudeza hermenéutica de los Padres, de Ireneo a Jerónimo y de Hipólito a Agustín. La atención de los intérpretes se había centrado sobre todo en la identificación de los dos personajes a los que Pablo llama "Aquel -o

aquella- que refrena" (*ho katechon*, *to katechon*; en la Vulgata: *Qui tenet, quid detineat*) y "el hombre de la anomia" (*ho anthropos tes anomias*, lit. "el hombre de la anarquía"; en la Vulgata: *homo peccati*), o simplemente *ho anomos* ("el sin ley"; en la Vulgata: *iniquus*). Este último, a partir de Ireneo (*Adv. Hereses*, 7.1), aunque Pablo no parece conocer el término, se ha identificado casi constantemente con el Anticristo de la Primera Carta de Juan (2.18). La identificación fue así aceptada por Hipólito, Orígenes, Tertuliano y, finalmente, Agustín, y luego se convirtió en un lugar común, aunque los eruditos modernos la han revocado. En todos estos autores, el Anticristo se concibe siempre como un hombre de carne y hueso: una figura histórica real, como Nerón, o más o menos imaginaria, como, según Hipólito, un tal Lateinos o Theitanos, llamado así por el número de la bestia del Apocalipsis. Como ha observado acertadamente Peterson, aunque sirva a Satanás, el Anticristo es un hombre y no un demonio.

Entonces, ¿quién es "el o la que detiene" y quién debe ser quitado de en medio para que el Anticristo (más exactamente, en palabras de Pablo, el "sin ley") pueda tener lugar? Quisiera ceder la palabra a Agustín que, en *Ciudad de Dios* (XX,19), comentó este pasaje. Después de haber escrito que el texto en cuestión se refiere indudablemente a la venida del Anticristo y que, por otra parte, el Apóstol no quiso expresar claramente la identidad del "que refrena", porque se dirigía a destinatarios que ya lo sabían, añade: "Nosotros, que no sabemos lo que ellos sabían, deseamos ardientemente conocer el pensamiento del Apóstol, pero no podemos, porque las palabras que añade son aún más oscuras. Porque, ¿qué significa: 'el misterio del pecado ya está en marcha, sólo el que lo detiene, hasta que sea quitado de en medio; y entonces se revelará el impío'?

Confieso que no entiendo lo que dice. Sin embargo, no me callaré las conjeturas de los hombres que he podido leer o escuchar.

En este punto, Agustín reúne estas "conjeturas" en dos grupos:

"Algunos (*quidam*) creen que lo dicho se refiere al imperio romano y que el Apóstol no quiso escribirlo abiertamente (*aperte scribere*) para no ser acusado de desear la ruina de ese imperio, que pretendía ser eterno. Las palabras "el misterio del pecado ya está en marcha" se referirían por tanto a Nerón, cuyas obras se asemejan a las del Anticristo. Algunos suponen que resucitará y se convertirá en el Anticristo; otros piensan que no está muerto, sino que ha sido secuestrado para hacer creer a la gente que está muerto, mientras que en cambio, oculto en la flor de la vida, será revelado en su propio

tiempo y sentado en el trono. La gran arrogancia de estas suposiciones no deja de sorprenderme. Es posible, sin embargo, que las palabras 'es necesario que el que retiene sea quitado de en medio' se refieran al imperio romano, como si el Apóstol dijera: 'es necesario que el que manda sea quitado de en medio'".

En cuanto al segundo grupo de testimonios, Agustín los resume así:

"Otros piensan que las palabras del Apóstol se refieren sólo a los impíos e hipócritas que están en la Iglesia, hasta el momento en que su número formará el gran pueblo del Anticristo. Este sería el misterio del pecado, pues está oculto, y creen que el evangelista Juan se refiere a este misterio en su carta... Así como en la hora, que Juan llama la última, salieron de la Iglesia muchos herejes, a los que llama Anticristos, así también, cuando llegue el momento, saldrán todos los que no pertenecen a Cristo, sino al último Anticristo, que entonces se revelará."

2.

Aunque Agustín no menciona ningún nombre, es posible sin embargo identificar a los autores a los que se refiere. *El quidam* del primer grupo puede inscribirse sin dificultad en la estela de Jerónimo, que se ocupó de la interpretación de la carta paulina entre otras en su carta a Algasia. Es esta interpretación la que cita Agustín, cuando dice que el Apóstol no quiso escribir abiertamente para no ser acusado de desear la ruina del Imperio que pretendía ser eterno (Jerónimo había escrito: *nec vult aperte dicere Romanum Imperium destruendum, quod ipsi qui imperant aeternum putant - Jerónimo, p. 18*).

La segunda hipótesis, que identifica *el katechon* con la Iglesia, procede de un autor que ejerció una influencia decisiva sobre Agustín, Tychonius. Se trata de un personaje extraordinario, sin el cual Agustín no habría podido escribir su obra maestra, *La Ciudad de Dios*, pues de él derivó tanto la idea de las dos ciudades como la de la Iglesia como *permixo* del bien y del mal. Pero Ticonio es también importante porque realizó con quince siglos de antelación el programa benjaminiano, según el cual la doctrina sólo puede enunciarse legítimamente en forma de interpretación.

Su *Liber regularum*, considerado como el tratado más antiguo de hermenéutica sagrada, tiene, en efecto, esta particularidad: las reglas que permiten interpretar las Escrituras coinciden con la doctrina (que es, en este caso, una eclesiología).

La segunda regla, que lleva la rúbrica *De Domini corpore bipartito*

("Sobre el cuerpo bipartito del Señor"), nos interesa especialmente aquí. Según Ticonio, el cuerpo de Cristo, es decir, la Iglesia, está constitutivamente dividido. Con referencia al versículo *del Cantar de los Cantares*, que él lee en una traducción que reza *fusca sum et decora*, distingue una Iglesia negra, compuesta por el *populus malus* de los malvados, que forman el cuerpo de Satanás, y una Iglesia *decorosa*, honesta, compuesta por los fieles de Cristo. En el estado actual, los dos cuerpos de la Iglesia están inseparablemente mezclados, pero, según la predicción del Apóstol, se dividirán al final de los tiempos: "Esto sucederá desde la pasión del Señor hasta el momento en que la Iglesia restrictiva sea quitada de en medio por el misterio del mal (*mysterium facinoris*), de modo que, llegado el momento, se revelarán los impíos, como dice el Apóstol" (Ticonio, p. 74).

Ticonio piensa, por tanto, en un tiempo escatológico, que va desde la pasión de Cristo hasta el "misterio de la anomia", cuando se consuma la separación del cuerpo bipartito de la Iglesia. Esto significa que ya a finales del siglo IV había autores que habían identificado el *katechon*, la causa del retraso de la parusía, en la propia Iglesia.

3.

Todas estas interpretaciones del texto paulino se refieren en cada caso a personajes o poderes históricos y se refieren a acontecimientos que tendrán lugar en los tiempos inmediatamente anteriores a la parusía. Comprender el misterio de la anomia significa, es decir, comprender algo que concierne al *eschaton*, ese dramático escorzo de la historia humana que tiene lugar al final de los tiempos. Como aclara Pablo en 1 Cor. 10:11, en el último día ya no es posible ninguna interpretación tipológica o figural, puesto que todas las figuras y todos los tipos fueron concebidos para el final de los tiempos: lo que ahora tiene lugar ya no es una figura, sino el cumplimiento de toda figura, es decir, la realidad histórica y nada más.

La historia, tal como la conocemos, es un concepto cristiano. "El cristianismo es una religión histórica no sólo porque se basa en un carácter histórico y en acontecimientos que pretenden haber ocurrido históricamente, sino también porque da al tiempo, concebido como lineal e irreversible, un significado soteriológico. Es más: al vincular la historia a su propio destino, interpreta y se concibe a sí misma en función de una perspectiva histórica y elabora y lleva consigo una especie de filosofía o -más exactamente- una teología de la historia" (Puech, p. 35). Un gran historiador francés pudo escribir por ello que

"el cristianismo es una religión de historiadores... porque es en la historia donde se desarrolla el eje central de la meditación cristiana, el gran drama del pecado y de la redención" (Bloch, p. 38).

Es en la perspectiva de este drama histórico que intentaré, por tanto, leer el texto paulino, desplazando el foco de la investigación de la identificación de los dos personajes (el *katechon* y el hombre de la anomia) a la propia estructura del tiempo que está implícita en él. Mi hipótesis es que comprender qué es el *mysterium iniquitatis* significa nada menos que comprender la concepción paulina del tiempo mesiánico (es decir, del tiempo histórico, si es cierto que la escatología no es sino una abreviación o modelo en miniatura de la historia humana). Para ello, tendré que analizar el sintagma paulino *mysterion tes anomias* (el *mysterium iniquitatis* de la Vulgata): ¿qué significa esta expresión que, según Agustín, hace aún más oscura *la obscura verba* del texto? Y, en primer lugar, ¿qué significa *mysterion*?

4.

Es sobre la correcta interpretación de esta palabra que Odo Casel -y, en su estela, lo que se ha llamado el "movimiento litúrgico" del siglo XX- fundó su proyecto de renovación de la Iglesia a partir del espíritu de la liturgia. Ya en su tesis doctoral *De philosophorum graecorum silentio mystico* (*Sobre el silencio místico de los filósofos griegos*, 1919), Casel muestra que en griego *mysterion* no designa una doctrina secreta, que se podría formular en un discurso pero que está prohibido revelar. El término *mysterion* indica más bien una praxis, una acción o drama en el sentido del término también teatral, es decir, un conjunto de gestos, actos y palabras mediante los cuales una acción o pasión divina se realiza efectivamente en el mundo y a tiempo para la salvación de quienes participan en ella. Por eso Clemente de Alejandría llama a los misterios eleusinos *drama mysticon*, "drama místico" (Clemente, p. 30), y define en consecuencia el mensaje cristiano como un "misterio del logos" (ibíd., p. 254).

No es mi intención tomar partido aquí en el debate eclesiológico sobre la primacía de la liturgia sobre el dogma, o del dogma sobre la liturgia, que, a propósito del movimiento litúrgico, Pío XII intentó resolver con la encíclica *Mediator Dei*. Creo que, en cambio, es legítimo separar el extraordinario ejercicio de "filología teológica" de Casel sobre el término *mysterium* de sus tesis sobre la liturgia, y que no es necesario compartir sus ideas sobre la primacía de la liturgia sobre la doctrina para darse cuenta de que lo que escribe sobre la derivación

del término del vocabulario de los misterios helenísticos es sustancialmente correcto. Por lo demás, Casel no hace sino hacerse eco de una antigua tradición, que se remonta a *las Exercitationes de rebus sacris* (1655) de Isaac Casaubon, uno de los fundadores de la filología moderna.

5.

Un análisis atento de los pasajes en los que Pablo emplea el término *mysterion* no sólo confirma las tesis de Casel, sino que permite precisarlas aún más. No es éste el lugar para un análisis exhaustivo de todas las apariciones del término *mysterion* en las cartas paulinas (los interesados pueden encontrarlo en Agamben, pp. 35-39); me limitaré aquí a citar 1 Cor. 2,1-7: "Expresamos (*laloumen*, lett. 'hablamos, ponemos en palabras') la sabiduría de Dios para los perfectos (*teleiois*, los iniciados), la sabiduría no de este mundo ni de los príncipes de este mundo, que se hará inoperante; expresamos la sabiduría de Dios en un misterio (*laloumen en mysterioi* - Vulgata *loquimur in mysterio*), la sabiduría que estaba oculta y que Dios había decidido antes de los siglos para nuestra gloria, la sabiduría que ninguno de los príncipes de este mundo conocía; si la hubieran conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria". Está muy claro que el misterio aquí no es un secreto; es, por el contrario, algo que se dice y se manifiesta. No es la sabiduría de Dios, sino aquello a través de lo cual esta sabiduría se expresa y se revela, de tal manera que -como sucede en los misterios- los no iniciados no lo entienden. ¿Y cuál es el contenido de este misterio? "Anunciamos a Jesús crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles" (ibid. 1,23).

La sabiduría de Dios se expresa así en forma de misterio, que no es otro que el drama histórico de la pasión, es decir, un acontecimiento que sucedió realmente, que los no iniciados no entienden y los fieles comprenden para su salvación. En el tiempo del fin, misterio e historia se identifican sin residuos.

Esto es aún más evidente en los tres pasajes en los que *mysterion* se yuxtapone al término *oikonomia*: Col. 1,24-25, Ef. 1,9-10 e 3,9. Vincular -como hace Pablo en estos pasajes- el misterio a la economía es vincular el misterio a la historia. Incluso si, en Pablo, la economía no coincide todavía con el misterio -como sucederá más tarde en los Padres que, a partir del siglo III, construirán la doctrina de la economía teológica, es decir, de la acción salvífica de Dios en el mundo-, hablar, como hace Pablo, de una "economía del misterio"

implica que el misterio se manifiesta en los acontecimientos escatológicos que Pablo vive y anuncia. Hay una "economía histórica" del misterio. De ahí que Hipólito y Tertuliano pudieran volcar sin demasiada dificultad el sintagma paulino "economía del misterio" en "misterio de la economía": misteriosa es ahora la praxis misma mediante la cual Dios dispone y revela la presencia divina en el mundo de las criaturas.

6.

La historia del fin (que no coincide con el fin de la historia) se presenta así en Pablo como un misterio, es decir, como un drama sagrado en el que está en juego la salvación y la condenación de los hombres, un drama que puede ser visto y comprendido (como es el caso de los iniciados) o visto y no comprendido (como es el caso de los condenados). Una de las principales objeciones que los teólogos modernos han opuesto a la tesis de la proximidad entre los misterios paganos y los misterios cristianos -es decir, el carácter decididamente histórico de la religión cristiana- carece así de todo fundamento: el misterio del que habla Pablo es en sí mismo histórico, ya que la historia del final de los tiempos se presenta a sus ojos como un "misterio", es decir, como un drama místico o "teatro" en el que también los apóstoles desempeñan un papel (1 Co 4,9: "nos hemos convertido en un teatro para el mundo, los ángeles y los hombres"). En esta perspectiva hay que entender el frecuente recurso de los Padres a las metáforas teatrales: cuando Ignacio de Antioquía llama a la cruz "*mechané* de la vuelta al cielo" y el Pseudo-Atanasio la califica de "máquina celeste", mechané *ourania*, huelga decir que *mechané* es el término técnico utilizado en las tragedias griegas para designar la máquina teatral a través de la cual el dios descendía al escenario y ascendía al cielo.

7.

¿Qué añade a esta concepción del misterio el *mysterium iniquitatis* de la Segunda Carta a los Tesalonicenses? Aquí se escenifica, por así decirlo, el drama escatológico, en forma de conflicto o dialéctica entre tres personajes: el *katechon* ("el que refrena"), el *anomos* (el "fuera de la ley") y el mesías (Dios y Satanás también son nombrados, pero permanecen en un segundo plano). Hay que pensar aquí en las indicaciones escénicas de ese "misterio" en el sentido teatral del término, que es el *Ludus de Antichristo*, compuesto y representado en

Alemania en el siglo XII: "El templo de Dios y las siete sedes reales están colocados en el escenario de esta manera: al este el templo de Dios; junto a éste, la sede del rey de Jerusalén y la sede de la sinagoga. Al oeste, la sede del emperador romano; cerca de ésta, la del rey de los germanos y la del rey de los francos... De repente entra el Anticristo" (*Ludus*, p. 4). Aquí el tiempo se convierte en espacio y la historia se convierte inmediatamente en misterio, es decir, en teatro.

8.

La estructura del tiempo escatológico -este es el mensaje de Pablo- es doble: hay, por una parte, un elemento retardatario (el *katechon*, ya se identifique con el imperio o con la Iglesia, en cualquier caso una institución) y, por otra, un elemento decisivo (el mesías). Entre ambos se sitúa la aparición del hombre de la anomia (el Anticristo, según los Padres), cuya revelación, coincidiendo con la salida del *katechon*, precipita el choque final. El mesías -que, en Pablo como en la tradición judía, hace inoperante la ley- inaugura una zona de anomia que coincide con el tiempo mesiánico y libera, de este modo, a los *anomos*, los sin ley, en esto muy parecido al cristiano (Pablo, no lo olvidemos, se definió una vez *hos anomos*, "como sin ley": "para los que están sin (o, incluso, fuera de) ley, yo me he hecho como sin -o fuera de- ley", 1 Cor. 9:21). *El katechon* es el poder -el imperio, pero también la Iglesia, como cualquier autoridad jurídicamente constituida- que contrarresta y oculta la anomia que define el tiempo mesiánico y retrasa así la revelación del "misterio de la anomia". La revelación de este misterio coincide con la manifestación de la inoperancia de la ley y la ilegitimidad esencial de todo poder en el tiempo mesiánico. (Esto es, según todas las evidencias, lo que está ocurriendo hoy ante nuestros ojos, cuando los poderes estatales actúan abiertamente como forajidos. *Anomos* no representa, en este sentido, más que el desvelamiento de la anomia que define hoy a todo poder constituido, dentro del cual Estado y terrorismo forman un único sistema).

9.

Me doy cuenta de que estoy especulando, como aquellos cuya arrogancia estigmatizó Agustín. Por tanto, será, si no más prudente, ciertamente más útil centrarse en la estructura del tiempo escatológico que está en cuestión en la carta. Esta estructura implica -como hemos visto- un elemento dilatorio y un elemento decisivo. *El katechon* actúa como bloqueo y, al mismo tiempo, como dilatación de la historia: el

tiempo se mantiene en suspenso, de modo que la crisis decisiva nunca puede producirse. El momento en que la dilatación alcanza su límite extremo coincide con la revelación del "sin ley". Él -de ahí su identificación con el Anticristo (*anti* no significa tanto oposición como semejanza)- se presenta como una falsificación de la parusía: la historia bloqueada adquiere la figura del fin de la historia -o, en términos modernos, de la posthistoria, en la que nada puede volver a suceder. Desde esta perspectiva se comprende mejor el doble carácter del tiempo mesiánico, que a menudo se ha intentado definir, quizá contradictoriamente, como un "ya" y un "todavía no". No se trata de una estructura temporal abstracta, sino de un drama o conflicto en el que actúan fuerzas históricas absolutamente concretas. El "todavía no" define la acción del *katechon*, de la fuerza de contención; el "ya" se refiere a la urgencia del elemento decisivo. Y el texto de la carta no deja lugar a dudas sobre el desenlace final del drama: el Señor eliminará el *anomos* "con el soplo de su boca y lo hará inoperante con la aparición de su venida".

10.

Estos son los actores y las vicisitudes del "misterio" escatológico que el autor de la carta evocaba con su *obscura verba*, y que, una vez restituidos a su contexto dramático, no son tan oscuros. Sin embargo, la Iglesia, que ha dejado de lado la perspectiva escatológica que le es consustancial, parece haber perdido toda conciencia de este contexto. El *mysterium iniquitatis* ha sido extrapolado de su contexto escatológico, en el que sólo podía encontrar un sentido coherente, y transformado en una estructura intemporal, que pretende dar un enfoque teológico al mal y, al mismo tiempo, retrasar y "retardar" el final de los tiempos.

Después de las dos guerras mundiales, el escándalo ante el horror ha empujado a filósofos y teólogos, basándose en el momento kenótico de Cristo, a enraizar el *mysterium* en Dios, en una especie de monstruosa -perdón por el término- "kakokenodicea", una justificación del mal a través de *la kenosis*, con un olvido total de su sentido escatológico. Así, la Universidad Gregoriana publicó en 2002 bajo el título *Mysterium iniquitatis* las actas de un congreso en el que nunca se citó el texto de la Segunda Carta de Pablo a los Tesalonicenses. Lo cual no es sorprendente, ya que uno de los ponentes afirmó con franqueza que "el misterio del mal es una realidad de nuestra experiencia cotidiana, que no podemos explicar ni dominar". Por desgracia, incluso los

autores que reprochan a la Iglesia el abandono de la escatología acaban convirtiendo el drama del final de los tiempos en una estructura ontoteológica. Se trata sin duda de un gesto gnóstico (o al menos, como se ha sugerido, semimarcionista -Milana, p. 149-) que opone no dos divinidades, sino dos atributos de la misma divinidad en una especie de "ambigüedad original", que, sobre todo en los filósofos, se inspira en una mezcla entre el último Schelling y Dostoievski. En cualquier caso, estos teólogos y filósofos, quizá sin darse cuenta, acaban, tomando prestadas las palabras del Apóstol, por hacer "sentar [el mal] en el templo de Dios, mostrándolo como Dios".

11.

Al renunciar a toda experiencia escatológica de su propia acción histórica, la Iglesia -al menos en el plano de la praxis, ya que, por lo que se refiere a la doctrina, la teología del siglo XX, de Barth a Moltmann y von Balthasar ha experimentado un renacimiento de los temas escatológicos- ha creado ella misma el espectro del *mysterium iniquitatis*. Si quiere librarse de este fantasma, necesita redescubrir la experiencia escatológica de su acción histórica -de toda acción histórica- como un drama en el que el conflicto decisivo está siempre en curso. Sólo así podrá tener un criterio de acción que no esté subordinado -como de hecho lo está ahora- a la política secular y al progreso de la ciencia y de la técnica, que parece perseguir por todas partes, tratando en vano de ponerles límites. En efecto, no se puede comprender lo que sucede hoy en la Iglesia, si no se ve que sigue en todos los ámbitos las derivas del universo profano que su *oikonomia* ha generado.

Existen en la Iglesia dos elementos irreconciliables que, sin embargo, no dejan de entrecruzarse históricamente: *la oikonomia -la* acción salvífica de Dios en el mundo y en el tiempo- y la escatología -el fin del mundo y del tiempo . Cuando se dejó de lado el elemento escatológico, el desarrollo de *la oikonomia* secularizada se pervirtió y quedó literalmente sin fin, es decir, sin finalidad. A partir de ese momento, el misterio del mal, desplazado de su lugar propio y erigido en estructura ontológica, impide a la Iglesia toda opción real y, al mismo tiempo, le proporciona una coartada para sus ambigüedades.

Creo que sólo si se devuelve el *mysterium iniquitatis* a su contexto escatológico puede volver a ser posible la acción política, tanto en el ámbito teológico como en el secular. El mal no es un sombrío drama *teológico* que paraliza y vuelve enigmática y ambigua toda acción, sino

que es un drama *histórico* en el que la decisión de cada individuo está siempre en cuestión. La teoría schmittiana que funda la política en un "poder restrictivo" no tiene fundamento en Pablo, en quien el *katechon* no es más que un elemento del drama escatológico y no puede extrapolarse de él. Y es en este drama histórico, en el que el *eschaton*, el último día, coincide con el presente, con el "tiempo del ahora" paulino, y en el que la naturaleza bipartita del cuerpo de la Iglesia como de toda institución secular alcanza finalmente su desvelamiento apocalíptico, es en este drama siempre presente en el que cada persona está llamada a desempeñar su papel sin reservas y sin ambigüedades.

Apéndice. Declaración de Celestino V

Ego Caelestinus Papa Quintus motus ex legittimis causis, idest causa humilitatis, et melioris vitae, et conscientiae illesae, debilitate corporis, defectu scientiae, et malignitate Plebis, infirmitate personae, et ut praeteritae consolationis possim reparare quietem; sponte, ac libere cedo Papatui, et expresse renuncio loco, et Dignitati, oneri, et honori, et do plenam, et liberam ex nunc sacro coetui Cardinalium facultatem eligendi, et providendi duntaxat Canonice universali Ecclesiae de Pastore.

Yo, el Papa Celestino V, movido por causas legítimas, es decir, por humildad, por una vida mejor y para mantener intacta mi conciencia, a causa de la debilidad de mi cuerpo, de la falta de conocimiento y de la maldad de las gentes, a causa de la enfermedad de mi persona, y para que pueda recobrar la tranquilidad de mi pasado consuelo Renuncio espontánea y libremente al pontificado y renuncio expresamente a la Sede, a la dignidad, a la carga y al honor y doy al sagrado Colegio Cardenalicio la plena y libre facultad de elegir y proveer según los cánones a la Iglesia católica de su pastor.

Declaración de Benedicto XVI

Fratres carissimi,

Non solum propter tres canonizationes ad hoc Consistorium vos convocavi, sed etiam ut vobis decisionem magni momenti pro Ecclesiae vita communicem. Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perveni vires meas ingravescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum aeque administrandum. Bene conscius sum hoc munus secundum suam essentiam spiritualem non solum agendo et loquendo exsequi debere, sed non minus patiendo et orando. Attamen in mundo nostri temporis rapidis mutationibus subiecto et quaestionibus magni ponderis pro vita fidei perturbato ad navem Sancti Petri gubernandam et ad annuntiandum Evangelium etiam vigor quidam corporis et animae necessarius est, qui ultimis mensibus in me modo tali minuitur, ut incapacitatem meam ad ministerium mihi commissum bene administrandum agnoscere debeam. Quapropter bene conscius ponderis huius actus plena libertate declaro me ministerio Episcopi Romae, Successoris Sancti Petri, mihi per manus Cardinalium die 19 aprilis MMV commisso* renuntiare ita ut a die 28 februarii MMXIII, hora 20*, sedes Romae, sedes Sancti Petri vacet et Conclave ad eligendum novum Summum Pontificem ab his quibus competit convocandum esse. Fratres carissimi, ex toto corde gratias ago vobis pro omni amore et labore, quo mecum pondus ministerii mei portastis et veniam peto pro omnibus defectibus meis. Nunc autem Sanctam Dei Ecclesiam curae Summi eius Pastoris, Domini nostri Iesu Christi confidimus sanctamque eius Matrem Mariam imploramus, ut patribus Cardinalibus in eligendo novo Summo Pontifice materna sua bonitate assistat. Quod ad me attinet etiam in futura* vita orationi dedicata Sanctae Ecclesiae Dei toto ex corde servire velim.*

Ex Aedibus Vaticanis, die 10 mensis februarii MMXIII

BENEDICTUS PP XVI.

* Se han corregido erratas evidentes de la versión original.

Queridos hermanos,

Os he convocado a este Consistorio no sólo para las tres canonizaciones, sino también para comunicaros una decisión de gran importancia para la vida de la Iglesia. Después de haber examinado

repetidamente mi conciencia ante Dios, he llegado a la certeza de que mis fuerzas, debido a mi avanzada edad, ya no son adecuadas para ejercer adecuadamente el ministerio petrino. Soy muy consciente de que este ministerio, por su esencia espiritual, debe cumplirse no sólo con obras y palabras, sino no menos con sufrimiento y oración. Sin embargo, en el mundo de hoy, sujeto a rápidos cambios y agitado por cuestiones de gran relevancia para la vida de fe, gobernar la barca de San Pedro y anunciar el Evangelio requiere también vigor tanto de cuerpo como de alma, vigor que, en los últimos meses, ha disminuido en mí hasta tal punto que he tenido que reconocer mi incapacidad para administrar bien el ministerio que se me ha confiado. Por este motivo, bien consciente de la gravedad de este acto, con plena libertad, declaro que renuncio al ministerio de Obispo de Roma, Sucesor de San Pedro, que me fue confiado por los Cardenales el 19 de abril de 2005, de modo que, a partir del 28 de febrero de 2013, a las 20 horas, la Sede de Roma, la Sede de San Pedro, quedará vacante y deberá ser convocado un Cónclave para la elección del nuevo Sumo Pontífice por aquellos a quienes compete. Queridos hermanos, os agradezco de corazón todo el amor y el trabajo con que habéis llevado conmigo el peso del ministerio, y os pido perdón por todas mis faltas. Y ahora confiamos la Santa Iglesia de Dios al cuidado de su Pastor supremo, nuestro Señor Jesucristo, e imploramos a su santa Madre María que asista con su bondad maternal a los Padres cardenales en la elección del nuevo Sumo Pontífice. Por mi parte, también en mi vida futura, dedicada a la oración, quiero servir de todo corazón a la Santa Iglesia de Dios.

Desde la sede del Vaticano, 10 de febrero de 2013

Benedicto PP XVI

Ticonio

Los pasajes *del Liber regularum* citados aquí proceden de la traducción italiana editada por Luisa y Daniela Leoni, en *Sette regole per la Scrittura*, EDB, Bolonia 1997, pp. 29-32, 83-87.

Segunda regla. El cuerpo bipartito del Señor

Aún más importante es la regla del cuerpo bipartito del Señor, y es nuestro deber examinarla con mayor cuidado y estudiarla a lo largo de las Sagradas Escrituras. En efecto, así como, según lo dicho anteriormente, sólo la razón tiene poder para distinguir las relaciones entre la cabeza y el cuerpo, lo mismo sucede con las relaciones entre una parte del cuerpo y otra, entre la derecha y la izquierda, o entre la izquierda y la derecha.

Porque a un cuerpo dice la Escritura: "Os mostraré tesoros escondidos, para que sepáis que yo soy el Señor... y os llamaré". Luego añade: "Pero vosotros no me conocisteis, yo soy Dios y no hay Dios fuera de mí y vosotros no me conocisteis". Aun suponiendo que se dirija a un solo cuerpo, ¿se refieren a una sola persona las expresiones: 'Te mostraré tesoros ocultos, para que sepas que yo soy el Señor Dios por amor a mi siervo Jacob' y: 'Pero tú no me conociste'? ¿Es posible que Jacob no aceptara lo que Dios le prometió? ¿O es posible que las expresiones "Pero no me conocisteis" y "No me conocisteis" se refieran a una misma persona? "No me conocisteis" se refiere, en efecto, al que ahora conoce; "no me conocisteis", en cambio, se refiere al que, aunque llamado a conocer y siendo visiblemente del mismo cuerpo, "se acerca con los labios" a Dios "mientras que con el corazón está lejos". A éste se dirige diciendo: "Pero a mí no me habéis conocido".

Y de nuevo: "Guiaré a los ciegos por sendas que no conocen, los guiaré por caminos desconocidos, y convertiré ante ellos las tinieblas en luz, los lugares escabrosos en llanuras. Cumpliré estas promesas y no los abandonaré. Pero se han vuelto atrás. ¿Aquellos a quienes dijo: "No los abandonaré" son los mismos que "se han vuelto atrás" o no sólo una parte de ellos?

De nuevo dice el Señor a Jacob: "No temas, porque yo estoy contigo. Del oriente sacaré tu descendencia, y del occidente te reuniré. Diré al norte: Vuelve y al sur: No os detengáis; haced volver a mis hijos de

tierras lejanas, y a mis hijas de los confines de la tierra. A todos aquellos sobre quienes mi nombre ha sido invocado. Porque para mi gloria he creado, formado y realizado un pueblo ciego, y los ojos de aquellos son igualmente ciegos y sus oídos sordos. ¿Son los ciegos y los sordos los mismos que Dios creó para su gloria?

Isaías dice: "Primero vuestros padres y sus príncipes cometieron maldad contra mí, vuestros príncipes profanaron mi santuario, por eso he condenado a muerte a Jacob y a injurias a Israel. Ahora escúchame, Jacob mi siervo, e Israel mi elegido". Es decir, Dios ha condenado a muerte a ese Jacob y a injurias a ese Israel que no había elegido.

Y de nuevo: 'Yo te he formado como mi siervo, tú eres mío, Israel, no me olvides. He disipado como una nube tus iniquidades y tus pecados. Vuelve a mí y te redimiré". ¿Puede Dios haber disipado los pecados de aquel a quien dice: "Mío eres tú", y recordar que no se olvide de él a aquel a quien dice: "Vuelve a mí"? ¿Pueden disiparse los pecados antes de que el hombre vuelva al Señor?

Y de nuevo: 'Porque sé que serás reprendido; por amor de mi nombre te mostraré mi gloria, y te entregaré mis riquezas'. Al que es reprendido, ¿le muestra Dios su gloria y le entrega sus riquezas?

Y de nuevo: "No un príncipe, ni un ángel, sino él mismo los redimió, los levantó y los trajo sobre sí en todos los días pasados. Pero ellos se rebelaron y desagradaron al Espíritu Santo". Pero, ¿cuándo se rebelaron y contendieron contra el Espíritu Santo aquellos a quienes trajo "sobre sí mismo en todos los días pasados"?

Dios promete entonces manifiestamente estabilidad y destrucción a un cuerpo, diciendo: "Jerusalén, ciudad rica, tienda que no se moverá jamás, los postes de su tienda no se derribarán jamás, ni se rasgarán sus cuerdas". Inmediatamente después añade: "Rasgadas están tus cuerdas, porque el mástil de tu nave ya no es fuerte, han doblado tus velas, no levantará su señal hasta que sea abandonada a la perdición".

De nuevo el cuerpo del Señor se muestra bipartito en un texto muy breve: "Negro soy y hermoso". Que nunca la Iglesia, "que no tiene mancha ni arruga", la Iglesia que el Señor ha purificado para sí con su sangre, sea "negra" en una de sus partes, excepto en la izquierda, a causa de la cual "el nombre de Dios es blasfemado entre las naciones". En cuanto al resto, es todo bello, como dice: "Todo bello eres amigo mío, en ti ninguna mancha". De hecho, el texto explica por qué es "negra y hermosa": "Como la tienda de Cedar, como los pabellones de Salomón". Presenta dos tiendas, una real y otra servil: ambas, sin

embargo, del linaje de Abraham: Kedar es, en efecto, hijo de Ismael. Pero en otro pasaje la Iglesia se queja de la larga estancia con este Kedar, es decir, con el siervo de Abraham, y dice: "Infeliz de mí, muy larga ha sido mi peregrinación, he habitado entre las tiendas de Kedar, mucho ha errado mi alma. Entre los que odiaban la paz yo estaba por la paz, pero cuando hablaba de ella querían la guerra". Sin embargo, no podemos decir que la tienda de Cedar esté fuera de la Iglesia. El mismo texto habla de la tienda de Cedar y de la tienda de Salomón, afirmando así: 'Negro soy y hermoso'. Pues la Iglesia no es 'negra' en los que están fuera de ella.

Con referencia a este misterio, el Señor habla en el Apocalipsis de siete ángeles -es decir, de la Iglesia septenaria- mostrándolos unas veces santos y guardianes de los preceptos y otras culpables de muchos delitos y merecedores de penitencia. También en el Evangelio habla Dios de un cuerpo único de mérito diferente entre los que han sido designados para un oficio, diciendo: "Bienaventurado aquel siervo a quien el señor a su regreso encuentre haciéndolo así". Y a propósito del mismo dice: "Pero si ese siervo es libertino, el Señor lo dividirá en dos partes". ¿Debemos entender que Dios dividirá o que separará en dos partes todo el "cuerpo"? Por lo tanto, no todo, sino "una parte de él pondrá entre los hipócritas", pues en el único siervo se refiere a todo el cuerpo.

Por lo tanto, en relación con este misterio, es necesario entender a través de todas las Escrituras cuando Dios dice si sobre la base del mérito todo Israel o su execrable herencia está destinado a perecer. Pues el Apóstol deja bien claro, especialmente en la Epístola a los Romanos, cómo lo que se dice de todo el cuerpo debe referirse a una parte: "¿Qué dice de Israel? Todo el día extendí mis manos hacia un pueblo desobediente". Para dejar aún más claro que se hablaba de una parte, el texto dice: "Pregunto: ¿Habría repudiado Dios a su pueblo, al que eligió desde el principio?". Después de explicar cuál es el verdadero significado de esta expresión, aclara igualmente cómo un mismo cuerpo puede ser bueno y malo y dice: "En cuanto al evangelio son enemigos por causa de vosotros, pero en cuanto a la elección son amados por causa de sus padres. ¿Son por tanto también enemigos los que son amados, o pueden referirse ambas expresiones a Caifás?

Así el Señor a través de las Escrituras testifica como un solo cuerpo de descendientes de Abraham en todos crecen, se hacen vigorosos y perecen.

Séptima regla. El diablo y su cuerpo

La relación entre el diablo y su cuerpo puede tratarse brevemente, si consideramos también a este respecto lo que se ha dicho sobre el Señor y su cuerpo.

Pues también aquí puede discernirse con razón la transición de la cabeza al cuerpo, como leemos en Isaías acerca del rey de Babilonia: "¿Cómo es que cayó del cielo Lucifer, hijo de la aurora? ¿Ha sido abatido el que enviaba mensajeros a todos los pueblos? Sin embargo, pensó: Subiré al cielo, sobre las estrellas de Dios levantaré mi trono, habitaré en la alta montaña, sobre los altos montes del norte. Subiré a las altas regiones de las nubes, me haré igual al Altísimo. Pero ahora te hundirás en el infierno, en las profundidades del abismo. Cuántos de los que te vean te mirarán de cerca y dirán: ¿Es éste el hombre que asola la tierra, que hace temblar a los reyes, que reduce el mundo a un desierto, que destruye sus ciudades, que no abre a sus prisioneros? Todos los reyes de los pueblos, todos dormirán con honor, cada uno en su casa. Tú, en cambio, eres arrojado sobre los montes, como un muerto despreciable, estás rodeado de muertos atravesados por la espada, descendiendo a los infiernos. Como un vestido salpicado de sangre no es el mundo, tampoco lo serás tú, pues has arruinado mi país, has asesinado a mi pueblo. No serás para siempre descendiente de inicuos. Prepara la matanza de tus hijos a causa de la iniquidad de tu padre, para que no se levanten más".

El rey de Babilonia simboliza a todos los reyes y a todos los pueblos: uno es el cuerpo.

Retomemos el texto. Dice así: "¿Cómo es que Lucifer, hijo de la aurora, ha caído del cielo? ¿Se ha postrado en tierra el que enviaba mensajeros a todos los pueblos? Sin embargo, pensó: Subiré al cielo, sobre las estrellas de Dios levantaré mi trono".

El diablo no se promete a sí mismo que subirá al cielo, lleno de luz, él que no pudo evitar caer.

El hombre no puede esperar mucho más. Sin embargo, Isaías dice que aquí se habla de un hombre: "Este es el hombre que sacude la tierra". Pero aparte de esta razón por la que ni el diablo ni el hombre pueden esperar poder ascender al cielo y, elevando su trono sobre las estrellas de Dios, llegar a ser como él, la propia Escritura también advierte contra la búsqueda de cualquier otra cosa. En efecto, aunque logre elevar su trono sobre las estrellas de Dios, ¿cómo podrá habitar en la alta montaña del norte o en las altas regiones de las nubes, para hacerse igual al Altísimo? Porque el Altísimo no tiene tal trono.

Ahora bien, el texto llama al cielo la Iglesia, como veremos en la continuación de la Escritura; es de este cielo de donde cae Lucifer, lucero de la mañana. En efecto, Lucifer es bipartito y una parte de él es santa, como dice el Señor de sí mismo y de su cuerpo en el Apocalipsis: 'Yo soy la raíz de la descendencia de David, la estrella radiante de la mañana... el esposo y la esposa'. Y de nuevo: 'Al vencedor... le daré la estrella de la mañana', es decir, haré que se convierta en la estrella de la mañana como Cristo, a quien hemos escuchado.

Por otra parte, una parte de Lucifer, es decir, el cuerpo adverso que es el diablo, al que Isaías se refiere como "los reyes y el pueblo", cae del cielo y se estrella contra el suelo. A estos reyes dice la Sabiduría: "Escuchad, oh reyes, y tratad de entender; aprended, gobernantes de toda la tierra. Escuchad, vosotros que gobernáis las multitudes y os enorgullecéis por el gran número de vuestros pueblos. Vuestra soberanía viene del Señor; vuestro poder viene del Altísimo, que examinará vuestras obras y escudriñará vuestras intenciones; pues aunque sois ministros de su reino, no habéis gobernado rectamente, ni habéis guardado la ley.

El rey de Babilonia significa, pues, todo el cuerpo, pero según las circunstancias, entenderemos a qué parte del cuerpo se refiere el texto de la Escritura. Las palabras: 'Lucifer ha caído del cielo' pueden referirse al cuerpo en su conjunto; la expresión: 'Subiré al cielo, sobre las estrellas de Dios levantaré mi trono', por otra parte, se refiere a la cabeza y a los grandes, que piensan que pueden dominar a las estrellas de Dios, es decir, a los santos, mientras que son los menores los que los dominan, como está escrito: 'El mayor servirá al menor'. A Esaú, es decir, a los hermanos malvados, así habla el Señor por medio del profeta Abdías: "Ha exaltado su morada, diciendo en su corazón: ¿Quién me derribará? Aunque vueles como un águila y pongas tu nido entre las estrellas, desde allí arriba te haré descender, dice el Señor".

"Habitaré en la alta montaña, sobre las altas montañas del norte. Subiré a las regiones superiores de las nubes, me haré igual al Altísimo". El "monte alto" representa al pueblo altivo; "los montes altos" son los altivos individuales que juntos forman una montaña, es decir, el cuerpo del diablo. La Escritura dice que hay muchas montañas malignas: "Las montañas en las profundidades del mar se tambalearon". Y de nuevo: "Los cimientos de los montes temblaron, temblaron porque Dios se disgustó con ellos".

A veces, sin embargo, el cuerpo de Dios, es decir, la Iglesia, es

llamado también monte, y los que forman la Iglesia son llamados singularmente montes, como está escrito: "Pero yo he sido constituido rey por él sobre Sión, su monte santo, proclamaré sus decretos". Y de nuevo: "Sobre mis montes quebrantaré al asirio en mi tierra". Y de nuevo: "Que los montes y las colinas traigan la paz a tu pueblo". Y otra vez: "Los montes saltarán como carneros, las colinas como corderos de un rebaño". Dios mismo tiene su trono en el monte Sión, en los montes de Israel y en sus santas nubes, que son la Iglesia, según está escrito: "Toda la tierra teme ante el Señor, porque se ha levantado de sus santas nubes". Y de nuevo: "A las nubes les ordenaré que no os envíen lluvia". Y: "Las nubes y las tinieblas lo envuelven". Sobre su morada en el monte Sión dice: "Sabrás que yo soy el Señor, tu Dios, y que tengo mi morada en Sión, mi monte santo".

El diablo también tiene su trono en la montaña, pero en Seir, que representa a Esaú, es decir, a los hermanos malvados; ésta es la montaña a la que Dios culpa por medio de Ezequiel y dice: "En la alegría de toda la tierra... haré de ti una desolación", pues esta montaña manifiesta su enemistad contra Jacob. Ésta es la montaña, y éstas son las montañas del norte: en ellas tiene el diablo su trono, y es como si gobernara sobre las nubes del cielo; por eso se dice que es semejante al Altísimo.

Hay dos partes de la Iglesia; una es la de Austro, que es el sur, la otra la de Aquilone, que es el norte. El Señor habita en la parte meridional, como está escrito: "Donde vas a apacentar el rebaño, allí habitas en el sur". El diablo, en cambio, está en la parte septentrional, como dice el Señor a su pueblo: "Alejaré de vosotros al que viene del norte y lo conduciré hacia tierra seca", es decir, hacia su propio pueblo; "conduciré su vanguardia hacia el primer mar y su retaguardia hacia el último mar", que representan a los pueblos de oriente y occidente. A semejanza de la Iglesia, fue creado este mundo, en el que el sol, al nacer, no tiene otro camino que el Austro, es decir, el sur, y, habiendo recorrido la parte meridional, avanza invisible, regresando a su sede. Así el Señor muestra a Jesucristo, el sol eterno, recorre su parte, que por eso se llama también meridión. No sale por el norte, es decir, por el lado adverso, como dirán los impíos cuando lleguen al juicio: "La luz de la justicia no ha brillado para nosotros, ni el sol ha salido jamás para nosotros. "Para vosotros en cambio, adoradores de mi nombre, saldrá el sol de justicia con rayos benéficos", como está escrito. También para los impíos habrá noche al mediodía, como dice Isaías: "Esperaban luz y he aquí tinieblas, esplendor, pero tuvieron que andar

en tinieblas. Andarán como ciegos por la pared, como sin ojos andarán a tientas; tropezarán al mediodía como de noche". Y de nuevo: "El sol se pondrá a mediodía, y la tierra se oscurecerá en pleno día". Y de nuevo: "Será noche para vosotros en lugar de visiones, oscuridad para vosotros en lugar de respuesta. El sol se pondrá sobre estos profetas, y oscuro será el día sobre ellos".

Dios amenaza a este pueblo desde el sur, cuando a través de Ezequiel apostrofa a Tiro diciendo: "El viento del sur ha soplado sobre vosotros". Pero si también permite que el viento sople amenazadoramente, cuando dice: "Levántate, Aquilón, y tú, Austro, ven, sopla en mi jardín, que se derramen mis aromas", al espíritu maligno se opone el Espíritu Santo que sopla en el jardín del Señor, para que se derramen sus aromas, es decir, el olor de la suavidad divina.

A través de Ezequiel, Dios también dice que está trayendo a su pueblo una porción de los malvados de los sobrevivientes de ese pueblo. Y este es el misterio de la iniquidad: "Heme aquí contra ti, Gog, príncipe principal de Mesec y Tubal. Te reuniré y te llevaré a los confines del norte; te levantaré y te conduciré a los montes de Israel. Romperé el arco de tu mano izquierda, y haré caer las flechas de tu mano derecha. Te haré descender sobre los montes de Israel'.

Lo que se ha dicho por medio del profeta Isaías se cumple en la Iglesia desde el momento de la pasión del Señor, hasta que la Iglesia sale de en medio de este misterio de iniquidad. Ahora impide la manifestación de la impiedad, que, sin embargo, se revelará a su debido tiempo, como dice el Apóstol: "Y ahora sabéis lo que impide su manifestación, que tendrá lugar en su hora. El misterio de la impiedad ya está en marcha, pero es necesario que los que hasta ahora lo han retenido sean quitados de en medio. Sólo entonces se manifestará lo impío".

También en Jeremías leemos que los pecadores de Israel se reúnen al norte, según lo que declara el Señor: "Ve y grita tales cosas al norte, diciendo: Vuélvete a mí, Israel, dice el Señor". El sur, en cambio, es el lado del Señor, según lo que está escrito en Job: "Del lado del sur brotará tu vida". El norte es el lado del diablo.

Agustín de Hipona

En *De civitate Dei*, san Agustín dedica algunas páginas al comentario directo de los versículos de la Segunda Carta a los Tesalonicenses a los que nos hemos referido en nuestras reflexiones. Los proponemos aquí en la traducción de Carlo Carena en *La città di Dio*, Einaudi-Gallimard, Turín 1992, pp. 987-990.

La Ciudad de Dios. Libro XX, cap. 19

Me veo obligado a omitir muchas afirmaciones sobre el último juicio divino contenidas en los Evangelios y en las cartas de los Apóstoles, para no extender demasiado este libro. Sin embargo, lo que el apóstol Pablo escribe a los tesalonicenses no puede omitirse en absoluto:

Os rogamos, hermanos", dice, "*por la venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión en Él, que no os agitéis en seguida en vuestras mentes ni os asustéis por alguna inspiración o palabra o carta exhibida como la mía, como si el día del Señor fuera inminente. Que nadie os engañe de ninguna manera. Primero tendrá que venir el Desertor y el Hombre de pecado, el Hijo de perdición, el Adversario, que se exalta a sí mismo por encima de todo lo que se llama Dios o se hace objeto de adoración, se revelará en el templo de Dios, presentándose como Dios. ¿No recordáis que ya cuando estuve entre vosotros os dije todo esto? Y sabéis lo que ahora lo detiene, para que sea revelado a su debido tiempo. El misterio de la iniquidad ya está en marcha. Si sólo Aquel que ahora lo reprime, lo reprime hasta su supresión, entonces el inicuo será revelado. El Señor Jesús lo suprimirá con el aliento de su boca y lo hará desaparecer con el resplandor de su venida; mientras que la venida del inicuo tendrá lugar de acuerdo con los métodos de Satanás, con toda clase de portentos y señales y prodigios mentirosos, y con toda clase de engaños utilizados por la iniquidad para seducir a los que se están perdiendo porque no han aceptado el amor de la verdad para salvarse. Por eso Dios hará que el engaño actúe en ellos, para que crean la mentira y sean llevados a juicio. Todos aquellos que no creyeron la verdad sino que aceptaron la iniquidad.*

Nadie duda de que el apóstol Pablo se refiere aquí al Anticristo y dice que el día del juicio, lo que él llama el *día del Señor*, no vendrá hasta después de la venida del que él llama *el Desertor*, un desertor evidentemente del Señor Dios. Si éste es un título que se puede dar

con razón a todos los impíos, ¡cuánto más a él! En qué templo se establecerá, no está claro; tal vez en las ruinas del templo construido por el rey Salomón, o en la Iglesia. Porque el Apóstol no habría llamado al *templo de Dios templo de* un ídolo o de un demonio. De ahí que algunos sostengan que en este pasaje por el Anticristo debe entenderse no sólo el jefe, sino todo lo que en cierto sentido es su cuerpo, es decir, la masa de hombres que le pertenecen, junto con su propia cabeza. También piensan que sería más correcto decir como en el texto griego: *para establecerse en el templo de Dios*, y no: *en el templo de Dios*, como si él fuera el templo de Dios, es decir, la Iglesia. También decimos: Se sienta por amigo, es decir, como amigo, ni hay otras expresiones corrientes de este tipo.

En cuanto a las palabras*: Y sabéis lo que ahora* le *detiene* -es decir, lo que le retrasa, la causa de su aplazamiento- *para que se revele a su debido tiempo*, diciendo: *sabéis*, se abstuvo de expresarse abiertamente porque, dijo, ya lo sabían. Así que nosotros, ignorantes de lo que ellos sabían, buscamos, y fracasamos con todos nuestros esfuerzos para llegar al pensamiento del Apóstol: tanto más cuanto que la frase siguiente oscurece aún más su pensamiento. Pues qué significa: *El misterio de la iniquidad ya está en marcha. Si sólo Aquel que ahora lo refrena, lo refrena hasta su eliminación, entonces ¿se revelará la iniquidad*? Confieso que realmente no sé lo que significa. No dejaré, sin embargo, de relatar algunas suposiciones que he podido oír o leer.

Hay quienes piensan que se refiere al imperio romano; por eso el apóstol Pablo se abstuvo de expresarse claramente para no incurrir en la acusación de vilipendiar deseando el mal al imperio romano, que todos pronosticaban eterno. Incluso con las palabras: *El misterio de la iniquidad ya está en marcha*, habría querido dar a entender a Nerón, cuyas acciones ahora parecían ser las del Anticristo; por eso hay quienes suponen que resucitará y será el Anticristo, es más, hay quienes creen que ni siquiera fue asesinado sino robado, para hacer creer en su muerte mientras estaba vivo y oculto en el vigor de sus años en el momento de su supuesto asesinato, hasta que *sea revelado en su propio tiempo* y restaurado en su trono. Pero a mí, la presunción de quienes hacen estas suposiciones me asombra por su enormidad.

Las otras palabras del Apóstol: 'Si sólo el que ahora manda, que *lo retenga* hasta que sea destituido', no es descabellado creer que se refieren al Imperio Romano, como diciendo: 'Si sólo el que ahora manda, que mande hasta que sea destituido', es decir, hasta que sea destituido. *Entonces se revelará el Inicuo*, es una designación del

Anticristo no cuestionada por nadie. En cambio las palabras: *Vosotros sabéis lo que ahora le detiene*, y: El misterio de la iniquidad *está en marcha*, otros piensan que se refieren exclusivamente a los malvados y falsos miembros de la Iglesia, que llegarán a ser tan numerosos que constituirán una gran masa para el Anticristo; éste sería *el misterio de la iniquidad*, porque está evidentemente oculto; y el Apóstol exhortaría a los fieles a perseverar tenazmente en la fe que tienen, con las palabras: *Si sólo el que ahora lo retiene, lo retenga hasta que sea quitado*, es decir, hasta que el misterio de la iniquidad ahora oculto salga de en medio de la Iglesia. Porque piensan que el pasaje de la carta de Juan el Evangelista que dice: *Hijos míos, es la última hora, y como habéis oído que vendrá el Anticristo, he aquí que ahora muchos se han hecho Anticristos; por tanto, sabemos que es la última hora. Salieron de nosotros, pero no eran de los nuestros. Si hubieran sido de los nuestros, ciertamente habrían permanecido con nosotros*. Por tanto, antes del fin, en esto que Juan llama *la última hora*, muchos herejes salieron de en medio de la Iglesia, y estos muchos son, para ella, Anticristos; así, según estos intérpretes, entonces saldrán de la Iglesia todos aquellos que no pertenecen a Cristo, sino a ese último Anticristo; y entonces se cumplirá su revelación.

En esta variedad de conjeturas sobre las oscuras palabras del Apóstol, nadie duda, sin embargo, de que dijo: Cristo no vendrá a *juzgar a vivos y muertos* hasta después de que su adversario, el Anticristo, haya venido a seducir a los muertos de alma; aunque su seducción dependa del juicio de Dios, por ahora oculto. *La venida del Inicuo*", se nos dice, "*tendrá lugar según los métodos de Satanás, con toda clase de portentos y señales y prodigios mentirosos, y con toda clase de engaños usados por la iniquidad para seducir a los que están perdidos*. Entonces, en efecto, Satanás será desatado, y por medio del Anticristo y con todas sus habilidades obrará poderosos portentos, aunque sean falsos. Las dudas suelen referirse a la razón por la que se les llama *signos y prodigios mentirosos*: porque engañará los sentidos de los hombres con falsas apariencias, haciéndoles ver cosas que en realidad no realiza; o porque los suyos serán auténticos prodigios pero inducirán a la mentira a quienes creerán que su origen no puede ser otro que divino, ignorando cuál es la habilidad del diablo, tanto más investido de un poder que nunca poseyó. Cuando el fuego cayó del cielo y aniquiló de un torbellino a los numerosos siervos del santo Job con sus vastos rebaños, y la violencia del torbellino cayó sobre su casa y la destruyó y mató a sus hijos, no eran sólo apariencias, sino obras de Satanás, a

quien Dios había concedido este poder.

La razón por la que aquí se les llama *signos y prodigios mentirosos* aparecerá, por tanto, mejor cuando sucedan. Sin embargo, por esos signos y prodigios serán seducidos los que merecen ser seducidos porque, como dice el Apóstol, *no han aceptado el amor de la verdad para salvarse*. Tampoco duda el Apóstol en añadir las palabras: *Por eso Dios hará activo en ellos el engaño, para que crean la mentira*. Dios *lo hará activo* en la medida en que permitirá que el diablo haga estas obras, con un veredicto justo por su parte, aunque el diablo actúe con intención injusta y malvada. *De modo que*, se añade, *todos los que no creyeron en la verdad, sino que aceptaron la iniquidad, serán llevados a juicio*. Por lo tanto, como resultado de su seducción sufrirán juicio. Tras el juicio serán seducidos por esos juicios misteriosamente justos de Dios con los que Él ha juzgado incesantemente a las criaturas racionales desde el pecado inicial; pero tras su seducción serán juzgados en el juicio último y manifiesto, emitido por medio de Cristo Jesús, el juez más justo e injusto.

Bibliografía

Agamben: Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

Bloch: Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien* (1949), A. Colin, París 1993 [trad. it. *Apologia della storia o le métier d'historien*, Einaudi, Turín 1950].

Casel: Odo Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen 1919.

Clemente: Clemente de Alejandría, La exhortación a los griegos, editado por G.B. Butterworth, 'Loeb classical Library', Cambridge-Londres 1948.

Jerónimo: S. Girolamo, Epistola ad Algasia, en L'Anticristo, editado por G.L. Potestà y M. Rizzi, vol. II, Fondazione Lorenzo Valla, Milán 2012, p. 18. II, Fondazione Lorenzo Valla, Milán 2012, p. 18.

Ludus: *Ludus de Antichristo, Das Spiel vom Antichrist,* Reclam, Stuttgart 1968 [trad. it. *Il dramma dell'Anticristo*, editado por Stefano Piacenti, con el texto latino como apéndice, Il Cerchio, Rímini 2009].

Milana: Fabio Milana, *Epílogo*, en Ivan Illich*, Pervertimento del Cristianesimo*, Macerata 2008 .

Puech: Henri Ch. Puech, *En quête de la gnose*, Gallimard, París.

Ratzinger 1: Joseph Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius in* Liber regularum, 'Revue des études augustiniennes', 1956, 2, pp. 173-185.

Ratzinger 2: www.Vatican.va/holyfather/benedictxvi/audiences/2009.

Schmitt: Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum*, Berlín 1974, 2 [trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "*Ius publicum europaeum", Adelphi, Milán 1991.

Ticonio*: Liber regularum - The Rule of Tyconius*, editado por F.C. Burkitt, "Texts and Studies", Cambridge 1894 [trad. it. *Sette regole per la Scrittura*, EDB, Bolonia 1997].

Troeltsch: Ernst Troeltsch*, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, München 1925 [trad. it. *Dottrina della fede*, Guida, Napoli 2005].